

O OUTRO NA METÁFORA FREIREANA DA PRONÚNCIA DO MUNDO

The other in the freirean metaphor of the pronunciation of the world

Pedro Augusto de C. Buarque¹

RESUMO: Resultante de um estudo teórico da obra *Pedagogia do oprimido*, de Paulo Freire, o presente ensaio problematiza os conceitos de *palavra verdadeira* e de *leitura do mundo*, através de uma interpretação performativa da metáfora da *pronúncia do mundo* e de uma aproximação com o pensamento de Emmanuel Lévinas. Compreendidos à luz de certa leitura dessa metáfora, esses conceitos formariam em seu pensamento do nó problemático de uma interpretação de *pronúncia* que, herdeira da filosofia da consciência, vincularia o pronunciar aos problemas de um modo de pensar a transcendentalidade do eu que suprimiria a presença do outro na palavra. Buscamos, então, demonstrar que tais conceitos, fundados no amor, na fé e no diálogo, não poderiam ser pensados somente sob o quadro conceitual da constituição transcendental do mundo pelo sujeito ou dos modos do abrangente, sem considerar a irreduzibilidade da *expressão* ou do *rosto* do outro.

PALAVRAS-CHAVE: Paulo Freire; palavra; leitura; pronúncia do mundo; Emmanuel Lévinas.

ABSTRACT: Resulting from a theoretical study of the work *Pedagogia do Oprimido*, by Paulo Freire, the present essay problematizes the concepts of the *true word* and *reading the world*, through a performative interpretation of the metaphor of the *pronunciation of the world* and an approximation with the thought of Emmanuel Lévinas. Understood from a certain reading of this metaphor, these concepts would form, in his thinking, the problematic knot of an interpretation of *pronunciation* that, heir to the philosophy of consciousness, would link pronouncing to the problems of a way of thinking about the transcendental of the self that would suppress the presence of the other in the word. We seek, then, to demonstrate that such concepts, based on love, faith and dialogue, could not be thought of only under the conceptual framework of the transcendental constitution of the world by the subject or of the modes of the encompassing, without considering the irreducibility of *expression* or of the *face* of the other.

KEYWORDS: Paulo Freire; word; reading; pronunciation of the world; Emmanuel Lévinas.

1. INTRODUÇÃO

A existência, porque humana, não pode ser muda, silenciosa, nem tampouco pode nutrir-se de falsas palavras, mas de palavras verdadeiras,

¹Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Doutor em Educação pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). E-mail: pedro.buarque@ifsertao-pe.edu.br

com que os homens transformam o mundo. Existir, humanamente, é *pronunciar* o mundo, é modificá-lo. O mundo *pronunciado*, por sua vez, se volta problematizado aos sujeitos *pronunciantes*, a exigir deles novo *pronunciar*. (FREIRE, 2011c, p. 108, grifo do autor).

Paulo Freire, num texto escrito ainda em 1968, no Chile, ao tratar da prática do estudo como atitude crítica dirá que “[e]studar é uma forma de reinventar, de recriar, de reescrever – tarefa de sujeito e não de objeto.” (1981, p. 9). Se confrontarmos com a epígrafe acima, poderemos notar certa articulação entre os atos de estudar, ler e pronunciar. Tratava-se, no próprio estudo como ato, de ler a leitura de quem escreveu, de desvelar seus condicionamentos históricos; de ler a leitura de quem, pela escrita, ao reler, também pronunciara o mundo. Somente por esse ato é que seria possível não se “alienar ao texto”. E, porque seria preciso se ter a mesma atitude diante do “mundo”, da “realidade”, da “existência”, à *pronúncia do mundo* já estaria ligada a “tarefa” de se restituir aquilo que seria próprio aos sujeitos e de que se veriam destituídos por uma sociedade cindida, dividida, produtora de uma educação que, ao separar a leitura da palavra da leitura do mundo, faria do estudo e da pronúncia “tarefas” de objeto. Não admira, pois, que as noções de palavra e de leitura, sobretudo de “leitura do mundo”², por seu papel libertador, atravessasse grande parte dos escritos de Paulo Freire, na busca pela restituição do direito do sujeito de pronunciar o mundo.

No entanto, é preciso atentar para o papel mesmo que uma interpretação irrefletida dessas noções poderia ter, seja numa possível inversão de propósito de sua filosofia, seja mesmo no que poderia corroborar para reapropriações problemáticas de seu “método” (SAVIANE, 2011, p. 72) –, ao inadvertidamente interpretá-lo partindo de uma visão de mundo ou mesmo partindo de pressupostos a que seu pensamento buscava fazer oposição e, no caso em questão, tributários de uma herança filosófica aparentemente esquecida: o representacionismo³. Para nós, porém, caberia ir mais além, pois acreditamos que, se a herança cartesiana pudesse ter lugar na leitura de seu pensamento, a isso poderiam estar ligadas – por que não? – aporias próprias da articulação dessas noções no cerne de sua filosofia.

Fruto de uma investigação teórica, o presente ensaio problematiza os conceitos de *palavra* e de *leitura* a partir da interpretação performativa da metáfora da *pronúncia do mundo* na obra *Pedagogia do oprimido* (2011c) – publicado pela primeira vez em 1968 – de modo a trazer à luz aporias e, a partir delas e de uma aproximação com o pensamento de Emmanuel Lévinas (1980), dar lugar a sua transformação mesma. Por *interpretação performativa*, ou ainda por “escritura performativa”, entendemos “uma interpretação que transforma isto mesmo que interpreta” (DERRIDA, 1994, p.

²“Ler o mundo”. Segundo Gadotti, “Paulo Freire insistiu a vida toda nesse conceito chave do seu pensamento. O primeiro passo do seu método de apropriação do conhecimento é a leitura do mundo” (2002, p. 54).

³É possível perceber tal herança em leituras da própria teoria de Freire (GIROUX, 2016; WOJCIECH; SENA, 2016; HIGUCHI; LACERDA JÚNIOR, 2017; LEAL; NASCIMENTO, 2019).

75), que possibilita a dobradura dos quadros conceituais, dando lugar ao deslocamento do próprio pensamento.

Assim, interpretando performativamente a metáfora de pronúncia do mundo, buscamos “estudar”, isto é, “reinventar”, “recriar” ou “reescrever”, problematizando a presença do outro, isto é, da diferença, nas noções de palavra e de leitura do mundo que, fundadas no amor, na fé e no diálogo, não poderiam ser pensadas somente sob o quadro conceitual da constituição transcendental do mundo pelo sujeito ou se concretizar sem a abertura para o outro enquanto outro, sem considerar a irredutibilidade da *expressão* do outro, de seu *rostro*.

Por não tomar a forma de uma exegese, a pretensão não foi a de estabelecer o sentido último ou mais próprio da obra de Freire ou mesmo de indicar-lhe a condução de leitura mais fiel, mas, sim, a de problematizá-la. Mais especificamente, de analisar teoricamente as articulações⁴ em que esses conceitos estabelecem seus sentidos, ensaiando, a partir das aporias, a transformação mesma desses conceitos (DERRIDA, 2015, p. 14). Estamos, claro, cientes do risco de introduzir certa tensão no quadro teórico resultante de um deslocamento que poria o pensamento de Freire em contato com filosofias ou tradições a ele ainda estranhas. Tal deslocamento, porém, poderia igualmente dar lugar ao movimento e à potência de uma leitura ainda não feita, abrindo-o para encontros e diálogos outros.

2. A LEITURA DO MUNDO COMO REPRESENTAÇÃO

Não são poucos os textos em que o pensamento freireano aparece como fundamento de pesquisas e de práticas que visariam à restituição do direito do outro à própria palavra e, por isso, à pronúncia do mundo. Seja num âmbito geral da prática educacional, ou ainda como parte da ação pedagógica inerente às práticas de prevenção, controle e atendimento no âmbito da Atenção Básica em Saúde; podendo ser em atenção a populações indígenas, ou mesmo de populações em situação de privação de liberdade. Mesmo em outros textos em que essas noções apareceriam de algum modo mais elucidadas, a interpretação da leitura no pensamento freireano apareceria algumas vezes marcada por uma compreensão da leitura como representação – sobretudo, no que concerniria à “leitura do mundo”. Isso, claro, poderia ser uma marca ou um traço presente na interpretação do pensamento, porém nem sempre explícito ou abertamente declarado, posto muitas vezes pertencer a pressupostos teóricos ainda não refletidos pelos intérpretes, mas que fundariam por reverberar no uso desses conceitos ao aplicá-los seja no âmbito da pesquisa, seja no da prática, e assim refletir uma concepção de mundo ainda tributária de uma herança cartesiana.

Grosso modo, essa marca de representacionismo se mostraria numa compreensão da leitura que teria na separação entre a interpretação do real e o real interpretado, entre a palavra pronunciadora do mundo e o mundo por ela pronunciado, seu pressuposto fundamental. Por isso, não seria estranho a essas interpretações o entendimento de que a compreensão freireana da leitura

⁴Por articulação entendemos qualquer prática que estabeleça relação entre elementos discursivos de tal forma que sua identidade seja modificada em decorrência da própria prática articulatória (LACLAU; MOUFFE, 2001, p. 105)

partiria de seu poder de representar a realidade e de mudar a “visão de mundo” dos leitores, refletida pela superação das formas ingênuas ou espontâneas de captação da realidade (AGOSTINI, 2018, p. 189). Mesmo a ideia de que o domínio da língua advindo do aprendizado da leitura e da escrita, seguindo os argumentos dos autores, seria capaz de modificar a maneira de pensar do leitor, o que possibilitaria posteriormente a deflagração de ações conscientes com vistas à transformação do mundo (GIROUX, 2016; WOJCIECH; SENA, 2016; ROSSATO, 2010, p. 650) – entendimento que, claro, permaneceria estranho a uma concepção da palavra para que reflexão e práxis seriam essencialmente inseparáveis e indicotomizáveis, e para que a pronúncia do mundo seria já parte de sua própria transformação, uma vez que partiria de uma percepção antecipadora que surpreenderia a transformação já em curso da estrutura da sociedade (FREIRE, 2011c, p. 108; 1981, p. 33). Nesse sentido, vale também mencionar Higuchi e Lacerda Júnior (2017), que traduziriam a leitura como uma “ferramenta de entendimento social”, um meio de elucidação da realidade, cuja privação refletiria a destituição de um direito de informação do leitor e, por isso, da capacidade de conhecimento dessa realidade mesma – tradução que assimilaria a conscientização à aquisição de informações acerca de uma realidade dada e acabada, fazendo da leitura não mais do que um meio de acesso a ela, estando por isso ainda separado dela. Note-se que, por tal orientação exegética, a práxis não seria senão a ligação, ocasionada pela leitura do mundo, entre a explicação de uma realidade social corrente e uma visão normativa e emancipatória de como a sociedade deveria ser (GOVENDER, 2020, p. 217). Ou ainda, a noção de “palavramundo” (FREIRE, 1989), que seria entendida por Leal e Nascimento (2019) como uma síntese ou justaposição das leituras do mundo e da palavra, isto é, não mais do que uma leitura contextualizada na vida do leitor, e seria pensada em franca oposição à “palavraescola”, então caracterizada pela mera decodificação, incapaz de atribuir significação ao que é lido – desconsiderando o caráter dialético da relação entre as leituras do mundo e da palavra e seu papel na constituição e na transformação do mundo.

Uma compreensão da representação aurida de uma perspectiva realista ingênua poderia, já se afastando de Descartes, pensar no mundo plenamente dado e constituído fora da consciência, acessível aos sujeitos por meio de esforços sempre aproximativos do intelecto, que teriam na experiência sensível seu referencial de confirmação e retificação. Uma tal compreensão da relação entre a consciência e o mundo não poderia ser mais refratária a um pensamento que vê na ideia de um mundo apartado da consciência a marca de uma visão castradora da realidade, fruto do próprio sectarismo que divide a sociedade (FREIRE, 2011c, p. 34). No entanto, compreendemos que, mesmo trazendo um traço de equivocidade, uma interpretação da leitura como processo que ocorreria na mente dos leitores, como instrumento de informação, ou como mero meio de ligação entre um código e as significações mundanas, em suma, como representação talvez fosse uma possibilidade aberta pelo próprio Freire. À ideia de um sujeito pronunciator do mundo se ligaria a de um sujeito transcendental e independente, advindo da fenomenologia de Edmund Husserl (FREIRE, 2011c, p. 99), em que “[o] ser-para-si-mesmo do ego é ser em contínua autoconstituição, a qual, por seu lado, é o fundamento para toda a constituição [...] das objectalidades mundanas” (HUSSERL, 1992, p. 25). O mundo circundante, portanto, ao ter seu lugar exclusivamente na esfera espiritual, intersubjetiva, isto é, ao ser constituído pelo eu historicamente situado como

“representação” de um mundo comum⁵ (HUSSERL, 2008, p. 15), teria com a consciência uma relação que, derivada da estrutura intencional da visão, traduzir-se-ia como a plena adequação do mundo percebido ao ato mesmo de percebê-lo (LÉVINAS, 1980, p. 275). A relação consciência e mundo, assim, se estruturaria segundo uma compreensão do princípio fenomenológico da intencionalidade articulado segundo o par eu-mundo, *cogito-cogitatum*, *noese-noema*, em que ao primeiro termo é sempre reputado formalmente o lugar de independente, absoluto, transcendental e constituinte, e ao segundo, o de dependente, relativo, transcendente e constituído (HUSSERL, 1992, p. 32). A uma tal forma de compreender a estrutura intencional, porém, conviria apenas a descrição de um mundo populado por objetos, que deixaria sempre de fora os outros *eus* que, comigo, constituiriam um mundo comum, restando neste a eles o lugar de coisas entre as coisas. Plenamente adequados à minha consciência, como parte do mundo, o outro se veria reduzido ao comum e a sua diferença, ao idêntico, excluindo ou apagando tudo que excede a essa adequação.

Como, então, por uma compreensão que se assentaria na plena adequação cointencional – intersubjetiva – a superação da contradição entre subjetividade e objetividade do mundo (FREIRE, 2011c, p. 77), não findaria por resvalar no prejuízo da diferença, pela assimilação do outro ao comum? E, considerando o prejuízo da diferença advindo dessa forma de compreensão da leitura, como dar lugar ao outro enquanto outro numa compreensão outra então não representacionista da pronúncia do mundo, da palavra e da leitura?

3. DIÁLOGO, PALAVRA E LEITURA DO MUNDO

Para Paulo Freire, não seria possível separar os conceitos de *diálogo*, *palavra* e *pronúncia do mundo*: eles se condicionariam mutuamente. Não se esgotando na relação eu-tu, o diálogo seria o encontro dos sujeitos “mediatizados” pelo mundo para pronunciá-lo (2011c, p. 109). Grosso modo, a pronúncia, condição existencial do ser humano, consistiria no ato – no esforço, no trabalho – através do qual as consciências constituiriam um mundo comum, onde pudessem se reconhecer enquanto consciências pronunciadoras, onde pudessem, por meio da “palavra verdadeira”, efetivamente dialogar (FREIRE, 2011c, p. 107). A pronúncia, portanto, seria um ato criativo, mesmo não sendo estritamente individual. Requerendo, portanto, a possibilidade mesma do encontro, isto é, do próprio diálogo.

No entanto, marcada pela violência que estabelece a relação de opressão – tema fundamental da “unidade epocal” a que pertenceríamos e que marcaria a situação dos homens no nosso tempo (FREIRE, 2011c, p. 131) – a *palavra* já não poderia decorrer do livre encontro entre consciências pronunciadoras, fazendo-se usurpação do *pronunciar* de uns no lugar dos outros, instrumento insidioso e tenaz da conquista de uns pelos outros. Alienada, a palavra se faria

⁵Ou ainda, nas próprias palavras de Husserl: “Dito de um modo mais perfeito: o mundo circundante histórico dos Gregos não é o mundo objectivo no nosso sentido, *mas antes a sua ‘representação do mundo’*, ou seja, a sua própria validação subjectiva com todas as efectividades que aí valem, incluindo, por exemplo, os deuses, os demónios, etc. Mundo circundante é um conceito que tem o seu lugar exclusivamente na esfera espiritual.” (2008, p. 15, grifo nosso)

inautêntica; apartada da ação que lhe constituiria enquanto práxis, oca (FREIRE, 2011c, p. 108). Paulo Freire, assim, partiria da ideia de que, por força do capitalismo, a palavra que circula, que é ensinada, reproduzida, disseminada, pronunciaria o mundo injusto a que daria lugar, naturalizando a exploração, a objetificação e a dominação de uns homens pelos outros. Portanto, por vivermos num mundo em que seria preciso que a condição de pronunciadores negada aos homens fosse reconhecida, a palavra valeria como um direito a ser resgatado, restituído.

A palavra, então, apareceria marcada por uma duplicidade problemática: por um lado, como essencial ao ser humano, sendo portanto transcendental, necessária – afinal, seria somente por ela que o humano se faria humano (FREIRE, 2011c, p. 109) –, por outro lado, ela valeria como direito precário, sendo, assim, contingente. Enquanto essencial, a palavra seria a própria manifestação da vida que se faria projeto, refletindo a capacidade de dar sentido a si e aos outros que a cercam, de “pronunciar o mundo, de desvelar, de revelar, de esconder verdades” (FREIRE, 2000, p. 51). Enquanto precária, posto ser ela o próprio meio de transformação do mundo e, portanto, signo de liberdade e de uma justiça perdida que transcenderia o próprio direito, a palavra empenhada já se refletiria dever, “tarefa de sujeito”.

Daí que não poderia ser irrelevante a escolha tanto das primeiras palavras que, junto à atividade perceptiva, dariam forma, cor e textura ao mundo circundante particular da criança no processo de aquisição da linguagem, quanto das primeiras palavras escritas, cuja decifração, no caso mesmo da criança Paulo Freire, fluía da leitura desse mundo particular, familiar e amoroso de seu quintal (FREIRE, 1989, p. 11) e, no caso do adulto, das situações-limite que desvelariam as dimensões concretas e históricas do autoritarismo que marcaria a realidade de seu país (FREIRE, 2011c, p. 125; KOHAN, 2018, p. 6). A alfabetização, o aprendizado da leitura da palavra, da frase, da sentença, portanto, deveria refletir a própria condição epocal que marcaria a precariedade do direito àquilo sem o que o ser humano se desumanizaria. Por exemplo, ao proclamar a neutralidade do processo de alfabetização, pensando-a como um problema estritamente linguístico, metodológico ou psicológico – isto é, a alfabetização das classes dominantes – e, com isso, dicotomizar as leituras do mundo e da palavra, negar-se-ia o direito à própria palavra e, por meio disso, negar-se-ia igualmente a condição do alfabetizando de pronunciador do mundo: “[...] ‘dizer a palavra’ não é repetir uma palavra qualquer. Nisto consiste um dos sofismas da prática reacionária da alfabetização” (FREIRE, 1981, p. 13). A compreensão do texto escrito, isto é, de sua “significação profunda”, não seria realmente alcançada pela leitura crítica da palavra sem a percepção das relações dialéticas entre o texto e o contexto, entre a palavra e o mundo concreto. “Linguagem e realidade se prendem dinamicamente” (FREIRE, 1989, p. 9).

Por isso, também, em contextos marcados por um processo histórico de colonização, a escolha da própria língua tanto em que se adquire a linguagem quanto em que se aprende a ler e escrever refletiria a precariedade do direito à palavra e a tarefa mesma de sua restituição, ou ainda o caminho de seu fracasso (AKKARI; MESQUIDA; PEROZA, 2014, p. 106). Em outras palavras, uma sociedade que, tendo se libertado do jugo colonial, atribuisse à língua do colonizador o papel de mediadora da formação de seu povo, quaisquer que fossem as razões, estaria aprofundando

ainda mais a desigualdade entre as classes sociais, e não realmente a resolvendo (FREIRE; FAUNDEZ, 1985, p. 66).

Ora, seria pela duplicidade mesma da palavra – ao mesmo tempo, transcendental e precária –, que a pronúncia do mundo e o diálogo a que daria lugar seriam pensados por Paulo Freire num registro, ao mesmo tempo existencial e ético-político. Seria, pois, por essa duplicidade mesma, que o amor, a humildade e a fé refletiriam as condições mesmas de possibilidade do diálogo.

“Não é possível a pronúncia do mundo, que é um ato de criação e recriação, se não há, amor que a infunda” (FREIRE, 2011c, p. 110). Somente por meio de um profundo amor pelo mundo e pelos seres humanos é que os sujeitos se reconheceriam enquanto sujeitos diante do mesmo mundo que juntos o pronunciariam. Daí que o amor seria, ao mesmo tempo, tarefa de sujeitos e a própria condição de sua existência enquanto existência humana.

“Os homens que não têm humildade ou a perdem, não podem aproximar-se do povo. Não podem ser seus companheiros de *pronúncia* do mundo” (FREIRE, 2011c, p. 112). Seria por humildade, portanto, que eu reconheceria no outro um outro eu e verdadeiramente daria lugar ao nosso encontro, ao nosso diálogo. A humildade, por isso, valeria, ao mesmo tempo, como disposição moral e abertura.

“Não há também, diálogo, se não há uma intensa fé nos homens.[...] Fé na sua vocação de *ser mais*, que não é privilégio de alguns eleitos, mas direito dos homens” (FREIRE, 2011c, p. 112). Sem a plena confiança na capacidade dos homens de transformar o mundo que pronunciariam e em que seriam pronunciados, não haveria realmente diálogo. A fé, por isso, seria, ao mesmo tempo, condição *a priori* do diálogo e responsabilidade, isto é, desafio a que os homens teriam que responder.

4. PRONÚNCIA DE QUEM?

Por um lado, se seria do encontro entre os pronunciadores do mundo – isto é, do diálogo – que se daria o caminho pelo qual os homens ganhariam significação e, se seria pela palavra com que pronunciariam o próprio mundo que os homens poderiam transformá-lo, usurpados do direito de pronunciar o mundo – situação-limite que daria unidade a nossa época e, por conseguinte, à própria humanidade –, já não seria com a própria palavra que dariam significação e reconheceriam a si mesmos e aos outros. Já não seriam capazes de transformar o mundo, pois sua pronúncia já não se moveria num registro em que eles pudessem reconhecer e autenticar a palavra como própria, como sua. Nesse caso, por exemplo, como saberiam os colonizados que as palavras que saíssem de seus próprios lábios não seriam ainda o eco das do colonizador, mesmo quando essas palavras se manifestassem sob a forma de um clamor por justiça? Pois a interrogação persiste sobre aquilo que permanece sempre vago: que justiça? E de quem? Se fosse por nossos próprios lábios pronunciado um mundo em que é destituída nossa própria condição de sujeitos, seria ainda ele pronunciado por nossas próprias palavras? Ou seja, usurpados do direito de pronunciar o próprio mundo e reduzidos à condição irrefletida de reprodutores de uma ordem social injusta, não se

veriam os homens igualmente usurpados da possibilidade mesma de autenticar a própria voz, de discernir de quem é ou de onde vem a “justiça” de que parte sua consciência dessa des-ordem social mesma? Ou, se se partisse da certeza dessa possibilidade, por que seria necessária à pronúncia do mundo uma intensa fé na consciência crítica e no *ser mais* dos homens, em sua capacidade e disposição em sonhar e pronunciar um mundo melhor, se a própria pronúncia do mundo já não portasse em si, na forma de uma dúvida seminal, de uma incerteza movente, a vagueza⁶ própria da palavra?

Por outro lado, a restituição desse direito de pronúncia e de autenticação por parte dos homens, passaria pelo conhecimento da realidade objetiva em que estariam inseridos os injustiçados. De forma talvez a ecoar o mito platônico da caverna, os injustiçados só se saberiam injustiçados na medida em que já não tomassem as sombras do mundo por realidade, já não se acometessem da “miopia” da visão na leitura do mundo (FREIRE, 2011a, p. 123). Pois seria essa consciência mesma da realidade, para além de seu caráter de pronúncia extraviada do mundo, que daria a eles o conhecimento da dominação que usurparia o seu direito à palavra e da luta de classes que daria lugar à própria usurpação. O acesso à realidade, assim, requereria a ruptura com o mundo então pronunciado.

As imagens evocadas por Freire – “miopiza”, “névoa”, “figura/fundo” ou “níveis de sua percepção desta realidade” (FREIRE, 2011a; 2011c) – poderiam nos levar a desviar o olhar das relações dialéticas entre subjetividade e objetividade (FREIRE, 2011c, p. 35), entre abstrato e concreto (FREIRE, 2011c, p. 134) e entre pensamento e linguagem (FREIRE, 2011c, p. 121), e a pensar o desajuste entre o mundo cuja pronúncia foi extraviada e a realidade objetiva segundo uma metáfora da acuidade visual, isto é, de imprecisão de nosso conhecimento do mundo. Mais ainda:

É que a linguagem do educador ou do político [...] tanto quanto a linguagem do povo, não existe sem um pensar e ambos, linguagem e pensar, sem uma realidade a que se encontrem referidos” (FREIRE, 2011c, p. 120).

A realidade, então pensada como a referencialidade a uma condição social – comum a mim e ao outro que, não obstante permaneça a mesma (FREIRE, 2011c, p. 138), nos coloca em lugares desiguais – conservaria seu caráter mesmo de exterioridade. Essa exterioridade, porém, talvez já não devesse ser atribuída àquela de um mundo dado fora da consciência, mas ao que pareceria sempre escapar à visada cointencional, não ao modo de um *noumenon*, de uma coisa em si, mas daquilo que, enquanto alteridade radical, nunca se adequa plenamente à minha interioridade.

Ora, a não ser que conduzíssemos o pensamento segundo uma interpretação advinda de um realismo ingênuo, para que o mundo não seria mais do que uma representação de uma dada realidade objetiva exterior à consciência, particular a um indivíduo ou a um povo, mas desta radical e inexoravelmente separada – que já vimos ser estranho ao pensamento freireano –, não seria fora do pronunciar do mundo que se desvelaria a realidade objetiva do sistema que nos enreda e, por

⁶Vagueza, *vagueness*, é um conceito tratado por Bertrand Russell numa crítica dirigida à concepção ostensiva da linguagem trabalhada por Ludwig Wittgenstein, no *Tractatus Logico-philosophicus*. Tratar-se-ia da condição de imprecisão inerente tanto à linguagem quanto ao conhecimento. “[A]ll language is vague, and that therefore my language is vague” (RUSSELL, 1988, p. 147). No contexto do presente estudo, a vagueza é considerada não somente em relação ao referente no processo de nomeação, mas igualmente ao conhecimento que o sujeito pode ter de si mesmo nos diversos contextos de uso da linguagem.

cujo conhecimento, poderíamos nos reconhecer enquanto injustiçados, oprimidos. Os homens, que nascem num mundo já pronunciado por outros, seriam eles mesmos antecidos por palavras que já lhes concediam um lugar na rede de significados desse mundo – reconhecendo-se segundo designações de nome próprio, profissão, nacionalidade, gênero, sexo, raça etc. O homem, portanto, que já nasceria num mundo conquistado, dividido, marcado pela colonialidade ora travestida de progresso, ora de realidade imutável, seria ele mesmo pronunciado por uma língua que não seria a sua – língua com que aprenderia a se reconhecer –, cuja violência se estenderia da divisão do mundo à divisão da alma, e dela à da própria palavra – de uma palavra cuja leitura, já tornada passiva, não poderia coincidir com a própria reescrita, isto é, com a própria transformação. O homem, que nasceria num mundo cuja pronúncia, advinda de uma palavra já dividida e, por isso mesmo, desmobilizada, controlada, interditada, despossuída, ou ainda perseguida, cifrada, rasurada, apagada, só poderia autenticar a própria pronúncia por meio de uma ruptura com essa língua mesma que aprende ser a sua. Porém, do mesmo modo que não haveria sentido em pressupor na realidade a ser desvelada um mundo já dado e constituído fora das consciências, também já não o faria a ideia de uma língua sem exterioridade, isto é, neutra, atópica, sem divisões e desigualdades, de uma língua sem ideologia (FREIRE; FAUNDEZ, 1985, p. 66, NOTA DE RODAPÉ), capaz de substituir a língua do opressor e, finalmente, libertar o homem.

Os problemas até então explorados não apresentam apenas impasses para uma interpretação representacional da palavra e da leitura no pensamento freireano. Por se tratarem de aporias advindas dos princípios que sustentariam o próprio quadro conceitual em que essas noções fixariam seu sentido, a análise, por um momento, correria o risco de paralisar. É preciso, pois, ir mais além, se não quisermos permanecer suspensos pelas aporias.

5. A METÁFORA DA PRONÚNCIA DO MUNDO

Para entender as possibilidades de significação da palavra “pronúncia” na expressão “pronúncia do mundo”, e partindo dos passos dados pelo próprio Freire quando analisava o sentido da palavra “extensão”, caberia uma breve consideração do caráter metafórico com que seu sentido contextual apareceria. Ora, de um ponto de vista semântico, as palavras teriam um “sentido de base” e um “sentido contextual”, isto é, um sentido potencial ou virtual que se atualizaria em cada contexto de forma diferente (FREIRE, 1983; GUIRAUD, 1976, p. 36), cabendo, pois, perguntar a que contexto pertenceria o uso da palavra “pronúncia” na metáfora “pronúncia do mundo”. Quanto ao caráter metafórico da expressão, também seria necessária uma breve consideração acerca dos termos que ela põe em relação. Não obstante seu caráter metafórico, essa palavra parece logo remeter ora à totalidade de um pensamento pronunciado (aprofundado na seção seguinte, “Como pronúncia da totalidade do pensamento”), ora à distintividade fonológica das palavras de uma língua, isto é, à sua prosódia (aprofundado na seção “Como pronúncia da palavra”).

Acerca da metáfora, o significante “mundo”, em “pronúncia do mundo”, não seria algo que se poderia literal ou denotativamente “pronunciar” em nenhum dos sentidos acima. Afinal, na expressão, o adjunto adnominal não se refere ao significante “mundo” – o que faria sentido no contexto “pronúncia da palavra ‘mundo’” –, mas a seu significado mesmo. E este, por sua vez, mesmo abarcando o conceito de mundo, não poderia conter o mundo enquanto tal. O próprio significante “mundo” parece também sustentar uma referência distinta daquela de planeta Terra ou Universo, como seria corrente em seu uso na língua natural. Acreditamos que haveria, na própria expressão “pronúncia do mundo”, pois, uma ocorrência do uso da língua natural no seio de um discurso filosófico sobre a *intencionalidade*, o que por si só investiria a expressão de um caráter metafórico (DERRIDA, 1991, p. 249).

Se pensássemos a metáfora, não como um *tropo* da semelhança que conjugasse numa sentença duas imagens por meio de seus respectivos signos⁷ – fazendo de “pronúncia do mundo” quase uma alegoria bíblica –, mas como a ligação de dois significantes, que teria em um dos termos a marca da substituição (LACAN, 2014, p. 237), a relação se daria, não entre “pronunciar” e “mundo”, mas entre “mundo” e aquilo que ele substitui, isto é, qualquer dos significantes que completaria o sentido denotativo da expressão “pronúncia de...” nos sentidos contextuais pertinentes, a cada momento organizando as trocas entre duas “regiões” ou campos semânticos distintos (DERRIDA, 1991, p. 256). Tendo em vista, pois, os dois sentidos a que seríamos remetidos pela palavra “pronúncia”, relacionaríamos, por um lado, “mundo” e “pensamento” – o que nos reinseriria no âmbito de uma interpretação que poria em relação consciência e mundo, segundo a estrutura *noese-noema* –; e, por outro, “mundo” e “palavra” – o que poderia nos deslocar para uma compreensão da *intencionalidade* não mais estruturada segundo um modelo como o da visão, mas segundo um do discurso, segundo uma estrutura de Relação, de frente-a-frente (LÉVINAS, 1980, p. 275).

5.1. COMO PRONÚNCIA DA TOTALIDADE DO PENSAMENTO

A palavra “pronúncia” em sua provável origem parece remeter menos à forma como as palavras são faladas e mais àquilo que por meio delas é dito, isto é, ao seu conteúdo. O verbo “pronunciar” viria do latim *pronuntiare*. Cícero teria usado os termos *enuntiatio* e *pronuntiatio* para traduzir as palavras gregas *apóphanos* e *apóphansis*, conceitos originários dos vocabulários respectivamente das filosofias estoíca e aristotélica. Por esses conceitos, ele entenderia aquilo que expresso por palavras manifestaria a totalidade de um pensamento, podendo este, claro, ser verdadeiro ou falso. No uso dessas palavras, o que estaria em questão não seria realmente o ato, mas sua matéria, isto é, seu conteúdo (ALCOFORADO, 2013, p. 23). Seria, pois, com vistas a esse sentido que entenderíamos o uso da palavra em contextos como “Em rápido *pronunciamento* de

⁷Segundo Derrida, “[a] metáfora foi sempre definida como o tropo da semelhança; não só, simplesmente, entre um significante e um significado, mas entre dois signos já, designando um o outro” (1991, p. 255).

menos de cinco minutos, o presidente mudou tom no discurso” e “Promotor de Justiça demonstra a materialidade e autoria delitiva do crime, e requer a *pronúncia* do Acusado”.

Pensando a partir do caráter metafórico da expressão “pronúncia do mundo”, o “mundo”, então, assimilaria, do conteúdo pronunciado que encerra um pensamento, um enunciado ou uma sentença, o seu caráter mesmo de totalidade. O “mundo” em que eu e o outro nos encontramos para, dialogando, pronunciá-lo, traduzir-se-ia, então, como uma totalidade constituída. Note-se, por exemplo, que na investigação dos temas-geradores a totalidade apareceria como o critério da própria criticidade:

Por isto é que a investigação se fará tão mais pedagógica quanto mais crítica e tão mais crítica quanto, deixando de perder-se nos esquemas estreitos das visões parciais da realidade, das visões ‘focalistas’ da realidade, se fixe na compreensão da *totalidade*. (FREIRE, 2011c, p. 139, grifo do autor)

Poderíamos ir mais além e, para não cairmos na separação entre sujeito e objeto – tão refutada por Freire –, já pensando-o junto com Karl Jaspers⁸, incluir nessa totalidade os múltiplos modos do abrangente (JASPERS, 1965, p. 28). O mundo, assim, refletiria uma experiência existencial que incorporaria a vital e a superaria. Semelhante a tudo que vive, seríamos simplesmente uma existência (*Dasein*), cindida em mundo interior e mundo exterior – que se manteriam em relação recíproca. Nós, humanos, porém, seríamos também “espírito” criador de imagens e formas. “Nas visões criadoras de nossa imaginação subjetiva revela-se uma objetividade intelectual” (JASPERS, 1965, p. 29). Mas, enquanto humanos, seríamos também (e sobretudo) existência possível (*Existenz*) e, por isso, liberdade. Não seria, assim, possível a própria existência enquanto humana sem a “eticização do mundo” que, por sua vez, implicaria e comportaria a transgressão mesma de seus limites (FREIRE, 2000, p. 51; 2011c, 149). Enquanto liberdade, a existência humana se saberia em relação com a transcendência pela qual se poderia oferecer a si mesma, como consciência de consciência. “A realidade de nossa existência é o eu em seu devir temporal. Está em nosso amor, fala e é nossa consciência; põe-nos em relação com outros e é nossa razão” (JASPERS, 1965, p. 29). À totalidade do mundo, nos múltiplos modos do abrangente, integrar-se-iam não somente o conjunto das “objectalidades mundanas” e “a consciência do outro e de si como um ser no mundo, com o mundo e com os outros, sem a qual o homem seria apenas um ser aí, um ser no suporte” (FREIRE, 2000, p. 51), mas também o surpreender de uma realidade estrutural em processo de transformação pela percepção antecipadora (FREIRE, 1981, p. 33), a esperança e os sonhos e as utopias que dariam sentido às ações e às lutas (FREIRE, 2011b, p. 14) e ao mundo a marca de sua eticização e o elã de sua transformação.

Ora, por ser adequação plena entre consciência e mundo, a pronúncia abarcaria este, ao mesmo tempo, como consciência histórica – e, por isso, como diagnóstico do tempo, na forma de uma denúncia – e como projeto – de que decorreria não somente uma teoria revolucionária capaz de instruir uma “ação [cultural] transformadora da sociedade”, tomando a forma de um anúncio, como também (e sobretudo) os próprios fundamentos normativos de que poderia decorrer tal

⁸Não adviria de hoje a constatação da forte relação entre as filosofias de Paulo Freire e de Karl Jaspers (SIMÕES JORGE, 1975, p. 20).

diagnóstico (FREIRE, 1981, p. 48). Enquanto totalidade, ao mesmo tempo rejeitada e sonhada, o mundo pronunciado seria a expressão bifrontal – inseparavelmente denúncia e anúncio – “da totalização imaginária das possibilidades da existência humana” (NUNES, 2009, p. 37). Por isso se veria investida a pronúncia do mundo – e mesmo a educação – de um teor essencialmente profético e esperançoso.

Profetismo e esperança que resultam do caráter utópico de tal forma de ação [cultural], tomando-se a utopia como a unidade, inquebrantável entre a denúncia e o anúncio. Denúncia de uma realidade desumanizante e *anúncio de uma realidade em que os homens possam ser mais*. Anúncio e denúncia não são, porém, palavras vazias, mas compromisso histórico. (FREIRE, 2011c, p. 102, nota de rodapé, grifo nosso)

Não obstante seu caráter inegavelmente indócil⁹, o espírito utópico que, nesses termos, animaria o pensamento freireano tomaria a forma aproximada de uma ucronia, isto é, de uma utopia do futuro. A sociedade anunciada, em que os homens poderiam ser plenamente aquilo que já são, mas de cujo ser se viriam destituídos pela violência do extravio de sua própria palavra, da usurpação de seu direito de pronúncia, seria ela mesma o sonho de nossa sociedade sem sua violência original, em que teriam caído as barreiras que separariam não somente opressor e oprimido, mas igualmente – por se tratar de um contexto de plena realização da solidariedade – as que separariam o individual e o coletivo. Seria o sonho anunciado de uma sociedade de sonhadores, em que eles poderiam viver relações de plena reciprocidade, no mútuo espelhamento de suas consciências (NUNES, 2009, p. 35).

Por abarcar uma forma de compreensão da existência humana, nos termos já estabelecidos da relação consciência-mundo, não seria realmente possível separar o projeto de mundo anunciado e pronunciado, dos fundamentos de uma filosofia do sujeito. A utopia do futuro anunciada, já inscrita numa tradição da filosofia progressista, faria ecoar, em seu fundamento teórico, “a temporalização dos ideais da *perfectio*”¹⁰ e refletiria uma filosofia da história que se realizaria como filosofia da consciência. Como encarnação da dimensão utópica inerente a toda filosofia da história, o homem, enquanto ser mais, seria ele mesmo um produtor do tempo vindouro, executor de sua vocação para a “perfeitabilidade” (KOSELLECK, 2014, p. 127).

Como sociedade sonhada do diálogo, plenamente intersubjetiva, fundada no amor, na fé e na humildade, seu projeto anunciado – pronunciando por antecipação um futuro incerto, porém possível – faria desaparecer os desencontros da diferença radical e a ambiguidade das ações

⁹É importante notar que a ideia de utopia de Paulo Freire se afastaria, em alguns aspectos, daquela que constituía o gênero literário mesmo: em que os homens, sem lutas e sem conflitos, espontaneamente decidiriam extinguir os equívocos e transtornos da história e fundar uma sociedade da paz, alheia às contingências do tempo (NUNES, 2009, p. 35; KOSELLECK, 2014, p. 129). Para Freire, não se deveria pensar a utopia separada da luta. Ela não poderia ser o fruto da “domesticando” do tempo pela concepção de um futuro pré-fabricado, instalado automaticamente, independente da ação consciente dos seres humanos (FREIRE, 1981, p. 48)

¹⁰Segundo Koselleck, “[a]té o século XVIII, o ensino da *perfectio* oferecia um modelo hierárquico de alocação, concebido principalmente em termos estáticos e espaciais. Aspirar a uma perfeição terrestre, relativa, era um mandamento atemporal. Utopia, teoria política, filosofia moral ou teologia: todos cumpriam, nesse sentido, funções semelhantes. No entanto, o ideal da *perfectio*, malgrado a história da utopia, foi temporalizado no curso do início da modernidade. Por isso, Saint Pierre e Turgot falam também do ‘*perfectionnement*’, do caminho histórico para a perfeição terrestre. O alvo é incluído no caminho que precisa ser percorrido para chegar à *perfectio*. Rousseau os supera com seu neologismo: ‘*perfectibilité*’. Com a ‘perfeitabilidade’, a capacidade de alcançar a perfeição, o alvo é completamente temporalizado e incluído, sem ponto final, no próprio agente humano. A meta se torna iterativa. A ‘perfeitabilidade’ é uma palavra-chave dos novos tempos.” (KOSELLECK, 2014, p. 127)

coletivas (NUNES, 2009, p. 35). Tratar-se-ia, pois, “da realização de postulados morais” para a formação de uma sociedade que, fundada na virtude, por já não dar lugar a tudo que excederia à sua totalização mesma, poderia sem mais se converter em terror revolucionário (KOSELLECK, 2014, p. 130). E já não importaria se pensássemos que, sendo mais preciso esse sonho de sociedade, mais restrita e excludente sua totalização seria; ou mesmo se, sendo mais vago, mais ambíguo e aberto à tenacidade; pois a questão persistiria: sonho de quem?

5.2. COMO PRONÚNCIA DA PALAVRA

Em *Além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro* (2001, p. 39), para pontuar as dificuldades, ou mais ainda, o limite de tradução entre as línguas, sobretudo em textos que tocariam a razão ou a sensibilidade – como seria o caso de traduzir para a língua alemã obras como as de Aristófanes ou Petronio –, Nietzsche dirá, quase alegoricamente, que “[é] difícil fazer-se compreender, sobretudo quando se pensa e se vive *gangasrokogati*”. Tratava-se, claro, de uma crítica ácida e mordaz a “[...] toda prolixidade, tudo que há de gravidade majestosa, de pesadume, de pompa solene, todos os gêneros intermináveis e enfadonhos” (NIETZSCHE, 2001, p. 40) inerentes ao espírito de sua própria língua. A metáfora, aqui, seria por ele composta pela justaposição, do sânscrito, dos tempos da música para destacar a diferença de espírito entre as línguas: a *gangasrotogati* (segundo o ritmo do Ganges) corresponderia *presto*; *keurmagati* (em passo de tartaruga), “lento” ou *grave*; *mandeikagati* (em passo de rã), *staccato*. É a esse limite mesmo de tradução, ou melhor ainda, de compreensão mútua que gostaríamos voltar agora a atenção.

A palavra “pronúncia”, sobretudo quando aparece num contexto como “pronúncia da palavra ‘mundo’”, afora qualquer caráter metafórico, teria o sentido de prosódia, isto é, da entonação, do ritmo e da intensidade acústica que tornaria distintivo e reconhecível o som de uma palavra para o interlocutor (TRUBETZKOY, 1971, p. 46). Pensando na metáfora de Nietzsche, diríamos: a pronúncia, nesse contexto, marcaria tanto do ponto de vista fonológico quanto espiritual a diferença musical entre as línguas. Note-se, por exemplo, o elogio de Freire ao modo como Guimarães Rosa pôde “[...] captar fielmente, não a pronúncia, não a corruptela prosódica, mas a sintaxe do povo das Gerais – a estrutura de seu pensamento” (FREIRE, 2011c, p. 146, nota de rodapé), quando recomendava que, em sua investigação, o educador-educando anotasse tudo que parecesse de menor importância, da maneira de conversar do povo e sua forma de ser às suas expressões, sua linguagem, suas palavras, sua sintaxe. E era enfático ao destacar que a sintaxe do povo não seria uma pronúncia defeituosa, mas a própria forma de ele construir seu pensamento.

Seria importante, nesse sentido, então, notar que a ideia de uma pronúncia “defeituosa” das palavras de uma língua também poderia evocar a memória da violência colonial. Nesse caso, por exemplo, poderíamos pensar no contexto que daria sentido ao uso da palavra “pronúncia” no contexto “Jamais deixa de ser compreendido o orador que pronuncia criolamente”¹¹ (LUNA, 2020,

¹¹No original: “Jamás deja de ser entendido el orador que pronuncia criollamente” (LUNA, 2020, p. 13)

p. 13). A pronúncia, nesse contexto – no exemplo dado, o período da guerra de emancipação da Nova Hispania ou, se preferir, de independência do México –, marcaria não mais apenas a diferença entre as línguas, mas uma luta por reconhecimento da voz de uma parte silenciada, que tornaria evidente a desigualdade entre aqueles que nasciam na colônia (os *criollos*) e aqueles que nasciam na metrópole (os *gachupines*). Nesse sentido, a pronúncia “grosseira e rústica”, cheia de traços da forte influência das línguas nativas, seria – por que não? – a *expressão* de um povo composto por indígenas, mestiços e *criollos* em busca de liberdade e independência (LUNA, 2020, p. 18).

Certa vez, em resposta a “certo tipo de crítica” que proclamava o fracasso do chamado método Paulo Freire na Guiné-Bissau, Freire lembrava o relato de Luís Cabral, “o camarada presidente da época”, quando este lhe dizia em confissão que “lhe doía a cabeça quando, por algum tempo prolongado, tinha de se expressar em português. E lhe doía a cabeça, lhe dizia eu, porque a sua estrutura de pensar era outra” (FREIRE; FAUNDEZ, 1985, p. 66). Numa escala maior, poderíamos considerar, tratar-se-ia do problema de um povo que, no afã de reconstrução nacional, atribuía a uma língua estranha ao espírito de seu povo – espírito da língua *criola* – o papel de mediadora de sua própria formação (AKKARI; MESQUIDA; PEROZA, 2014, p. 105).

Pensando, então, na relação entre os termos da metáfora “pronúncia do mundo”: se à “pronúncia” correspondesse a prosódia, isto é, os maneirismos do próprio falar, o que complementaria “pronúncia de ...” para ser substituído por “mundo” não seria senão “palavra”, ou ainda “língua”, enquanto sistema diferencial de significantes, e com ela a violência da colonização pelo apagamento ou assimilação da língua “defeituosa” do outro. As trocas organizadas pela metáfora, portanto, ao fazer pensar o “mundo” enquanto “língua” – o que não seria estranho a uma tradição da fenomenologia hermenêutica¹² –, remeteria ao problema da assimilação do mundo do outro, para mim sempre exterior, ao meu próprio mundo. O “mundo” em que eu e o outro nos encontraríamos para, dialogando, pronunciá-lo, traduzir-se-ia, então, como o espaço subjetivo que se tornaria curvo frente à presença de um outro sempre a ele excedente (LÉVINAS, 1980, p. 271). A “palavra verdadeira”, enquanto palavra com o outro, portanto, não seria senão a própria *expressão* da alteridade do outro, isto é, seu *rostro*.

Escutar é obviamente algo que vai mais além da possibilidade auditiva de cada um. Escutar, no sentido aqui discutido, significa a disponibilidade permanente por parte do sujeito que escuta para a abertura à fala do outro, ao gesto do outro, às diferenças do outro. Isso não quer dizer, evidentemente, que escutar exija de quem realmente escuta sua redução ao outro que fala. Isso não seria escuta, mas autoanulação. (FREIRE, 2011a, p. 117)

Do mesmo modo que a redução do ouvinte ao falante – à alteridade do outro – seria uma anulação do eu, a assimilação do outro por sua plena adequação a mim seria igualmente uma anulação do outro. A palavra do outro, portanto, furtar-se-ia a um modelo de compreensão do encontro entre consciências que se espelhavam mutuamente, a um modelo da plena adequação da exterioridade do outro à minha interioridade, a um modelo que, baseado na experiência da visão, suporia a completa fusão do objeto visto à alma que o vê – revelando-se, assim, tributária da

¹²Em que a *mundidade*, o caráter de mundo do próprio mundo, dar-se-ia como rede de remissões significativas em vista de um projeto existencial do *dasein* (HEIDEGGER, 2012, p. 229)

concepção de uma consciência, cuja relação com o mundo se daria *a priori* resultante de uma doação de sentido, isto é, da precedência ontológica do eu sobre o outro. Para que o diálogo fosse possível – e não se tornasse um monólogo da consciência –, seria preciso que o outro estivesse pessoalmente presente na própria palavra, absolutamente exterior a toda a imagem que dele o interlocutor pudesse fazer. Seria esse modelo da visão mesmo que, na forma de um jogo de espelhos – pensamento/objeto, consciência/mundo, palavra/realidade, eu/outro –, assimilaria o outro ao eu ou ainda o objetificaria, apagando sua exterioridade radical, e reputando o sentido de erro, de dissenso, de mal-entendido para tudo que desviasse ou excedesse esse espelhamento. A linguagem, porém, seria a incessante ultrapassagem da doação de sentido da consciência pela própria significação (LÉVINAS, 1980, p. 276).

A pronúncia do mundo – e mesmo a educação, qualquer que fosse o nível ou a modalidade –, que não seria possível sem a plena abertura do diálogo, só se faria verdadeira quanto mais estimulasse e se fiasse na necessidade radical do humano que seria a sua própria expressividade (FREIRE, 1981, p. 20). Daí que, na linguagem, na própria expressão “eu sou...”, “nós somos...”, a exterioridade se exercitaria e se desdobraria e se empenharia, significando a si mesma de um modo que sempre excederia a plena compreensão do interlocutor.

A presença do outro na palavra, como *expressão* ou rosto, seria refratária a toda classificação ou catalogação, escaparia a toda tentativa de enquadramento conceitual objetificante. A humanidade, porém, em sua própria universalidade e história – história dos Estados, história da opressão –, só poderia se compreender a partir de suas próprias obras. O homem, pois, só seria verdadeiramente à parte, excedente, na própria palavra em cuja *expressão* estaria a salvo sua própria manifestação, mas cuja redução conceitual pelo jogo de espelhos da representação, o faria se diluir já em anonimato.

As obras do homem têm todas um sentido, mas o ser humano alheia-se logo e adivinha-se a partir delas [...]. Entre o trabalho, que desemboca em obras que têm um sentido para os outros homens e que os outros podem adquirir – já mercadoria reflectida no dinheiro – e a linguagem, em que assisto à minha manifestação, insubstituível e vigilante, o abismo é profundo. [...] Ela [a linguagem] não é para a *expressão* o que a vontade é para a sua obra, de que se retira abandonando-a à sua sorte e vem a descobrir ter querido “um monte de coisas” que não pretendia. Porque o absurdo dessas obras não se deve a um defeito do pensamento que as formou, mas ao anonimato em que imediatamente cai tal pensamento, ao desconhecimento do operário que deriva do anonimato essencial. (LÉVINAS, 1980, p. 277, grifo nosso)

Ora, se dizer a palavra fosse propriamente fazer história (FREIRE, 1981, p. 104) – não mais segundo o registro de uma filosofia da história ligada a uma tradição da filosofia da consciência, em que à palavra dita se ligaria a própria cisão do ser, que cortaria fora tudo que a ele fosse estranho –, só o seria na medida em que fazendo-a fôssemos nós mesmos por ela feitos e refeitos e, como *expressão* do outro, a significação irrompesse, assim rompendo com a totalidade ou com o sistema mesmo que nos envolveria. A justiça social, então, não poderia advir senão da possibilidade mesma da *expressão*, isto é, da presença do outro na palavra, em que, na não-reciprocidade, a pessoa poderia *se* apresentar em sua própria singularidade (LÉVINAS, 1980, p. 278). A justiça seria, assim, um direito à palavra. Mais ainda, seria talvez aí que se abrisse a própria

perspectiva da religião e se justificasse a relação entre o diálogo e o amor, a humildade e a fé na capacidade de ser-mais dos homens, não mais em termos de virtude, mas de abertura radical, de hospitalidade.

Se a pronúncia do mundo com o outro, enquanto “tarefa de sujeito”, não poderia chegar a um termo final, sob pena de se reverter na própria violência opressora que tentaria negar – a saber, a de fixar um sentido último de realidade, então imutável, e assim objetificar o homem ao fixar-lhe uma essência –, caberia, pois, pensá-la radicalmente como tarefa infinita. Note-se que, segundo Freire, o homem, na capacidade de ser-mais, seria essencialmente transcendência, não exclusivamente como transitividade de uma consciência capaz de auto-objetivar-se e, a partir daí, reconhecer órbitas existenciais diferentes, distinguindo um *eu* de um *não-eu*. Caberia, aqui, lembrar que a violência totalizante da opressão também decorreria do uso da palavra, sendo, pois, obra e herança dos próprios homens, mesmo nas formas decadentes do reconhecimento mútuo. Porém, sua transcendência seria, sobretudo, a marca de sua finitude: “[d]o ser inacabado que é e cuja plenitude se acha na ligação com seu Criador” (1967, p. 40). Enquanto transcendência, pois, o homem seria esse movimento mesmo – esse *religare* – em direção ao Infinito. A palavra que pronunciaria o mundo com o outro, seguindo a direção desse transcender, buscaria sempre aquilo que, por expressar a presença do outro na palavra, permaneceria ainda impronunciado. A transcendência, portanto, não poderia senão se mover em direção à exterioridade, ao outro enquanto outro.

Se, na pronúncia do mundo, pronunciar-se-ia o ser, sua verdade já não seria a imagem do ser ou a ideia de sua natureza, mas o ser situado num campo subjetivo que, pelo excesso ou extravasamento, deformaria a visão, permitindo, assim, à exterioridade exprimir-se. “Esta inflexão do espaço intersubjetivo converte a distância em elevação, não desfigura o ser, mas apenas torna possível a sua verdade. [...] Essa ‘curvatura do espaço’ é talvez a própria presença de Deus.” (LÉVINAS, 1980, p. 271)

Retornando, então, para a relação entre a consciência e o mundo, não mais nos termos de uma intencionalidade que se estruturaria segundo a relação *noese-noema*, mas segundo uma Relação já sem adequação plena, um frente a frente, da relação entre mundo e realidade, diríamos que, se o acesso ao real se daria sempre por ruptura com as situações-límites de um mundo já pronunciado, seria porque o real, enquanto exterioridade, permaneceria sempre impronunciado. O ser-mais do homem, por isso, não se moveria no âmbito da atualização de uma potência essencial e *a priori*, mas sempre no de uma abertura que se expandiria para o real impronunciado do outro – daí que não se poderia separar o ser-mais da própria pronúncia do mundo com o outro. O real na pronúncia do mundo, por sua vez, enquanto exterioridade radical, não seria, porém, como uma entidade dada fora do espaço subjetivo – como o mundo separado da consciência do realismo ingênuo. Tal como a relação entre o Infinito e a ideia de infinito, para Lévinas (1980, p. 14) – em que a infinito não existiria antes da ideia para se revelar depois –, o real não poderia se separar da pronúncia, porque seria precisamente na desproporção mesma entre a pronúncia e o real – como na desproporção entre a ideia do infinito e o Infinito de que ele é ideia – que se produziria a ultrapassagem dos

limites, a ruptura com a totalidade dada que revelaria o caráter de real do próprio real. E, finalmente, quanto à consciência:

[Ela] não consiste, portanto, em igualar o ser pela representação, em tender para a plena luz em que essa adequação se procura, mas em ultrapassar esse jogo de luzes – essa fenomenologia – e em realizar *acontecimentos* cuja significação última – contrariamente à concepção heideggeriana – não consegue desvelar. (LÉVINAS, 1980, p. 15, grifo do autor)

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora admitisse que a classe dominante tivesse seu próprio modo de pronunciar o mundo (FREIRE, 1981, p. 104), Freire pensava a pronúncia em seu potencial libertador, opondo-se ao caráter parasitário de um modo de pronunciar que passaria pela usurpação da palavra do outro. Por um lado, pronúncia do mundo e diálogo – conceitos inseparáveis em seu pensamento – revelariam um potencial de libertação e de plenitude a cuja não realização se vincularia diretamente a situação-limite da humanidade como um todo: a violência da opressão (FREIRE, 2011c, p. 131). Por outro, enquanto conceitos, eles formariam em seu pensamento esse nó problemático: o de um conceito de “pronúncia” que, herdeiro da filosofia da consciência, vincularia o pronunciar aos problemas de um modo de pensar a transcendentalidade do eu que suprimiria a presença do outro na palavra; com um conceito de diálogo, de encontro pela palavra, que seria impensável sem tal presença.

A aproximação com a filosofia de Lévinas, porém, permitiu um deslocamento na compreensão dessas noções, possibilitando pensar a pronúncia do mundo não mais nos termos totalizantes da doação de sentido de uma consciência intencional, mas nos termos da hospitalidade, isto é, de uma radical abertura para a *expressão*, para o *rosto* do outro. Se seria pelo diálogo que nos encontraríamos no mundo para pronunciar-lo, caberia perguntar: o que significaria, afinal, encontrar o outro enquanto outro no diálogo? A não ser que se admitisse o completo espelhamento entre nossas consciências e, com isso, a assimilação do outro a mim – o completo esgotamento do mistério do outro pelas ideias e imagens que dele eu pudesse formar –, seria preciso que o mesmo diálogo, que se realizaria no encontro, pudesse dar lugar igualmente a um desencontro fundamental, pois seria necessário à manifestação do outro a preservação da desproporção que revelaria o brilho mesmo de sua alteridade.

Quanto ao conceito de palavra, Freire já o teria deslocado de uma tradição que, ao reduzi-la ao código inerte, suprimiria dela o que haveria de mais vivo e pregnante, apagando-lhe o potencial emancipatório. Seria preciso agora pensar a palavra na abertura para o radicalmente outro, para aquilo que nela permanecesse sempre exterior, sempre excedente. Seria preciso pensá-la, pois, como *expressão*, como o próprio rosto do outro. E quanto ao ato de ler, já não o tomando pela passividade do mero decodificar, mas reconhecendo sua relação intrínseca com o ato de escrever – ler como reescrever – (FREIRE, 1989, p. 11), seria preciso pensá-lo em sua relação com a presença do outro na palavra.

No pronunciar do mundo, portanto, lemos reescrevendo um mundo antes de nós já pronunciado. Em nossa leitura, então, reescrevemos e nos deixamos reescrever pela palavra do outro, sem o que não poderia haver pronúncia autêntica do mundo.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINI, Nilo. Conscientização e Educação: ação e reflexão que transformam o mundo. *Proposições*, Campinas, v. 29, n. 3, p. 187-206, set./dez. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pp/a/FnhYy5MG7QRL4z4YCC3FnNq/abstract/?lang=pt>. Acesso em 1 jun. 2021.
- AKKARI, Abdeljalil; MESQUIDA, Peri; PEROZA, Juliano. A contribuição de Paulo Freire à educação na África: uma proposta de descolonização da escola. *Educação & Sociedade*, Campinas, v. 35, n. 126, p. 95-110, jan.-mar. 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/T8mqQD6vWsxVL5f8N9Pwxrs/?lang=pt>. Acesso em 5 jul. 2021.
- ALCOFORADO, Paulo. A Latinização da Terminologia Lógica Aristotélica e Estoica. *Journal of Ancient Philosophy*, São Paulo, v.7, n.2. p. 1-50, 2013. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/es/a/T8mqQD6vWsxVL5f8N9Pwxrs/?lang=pt>. Acesso em 3 jul. 2021.
- DERRIDA, Jacques. A melancolia de Abraão. In: EYBEN, Piero; RODRIGUES, Fabricia W (Org.). *Cada vez o impossível*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2015.
- DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o Estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.
- FREIRE, Paulo. *A importância do ato de ler: em três artigos que se completam*. São Paulo: Cortês, 1989.
- FREIRE, Paulo. *Ação cultural para a liberdade*. 5ª ed., Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.
- FREIRE, Paulo. *Educação como prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra Ltda., 1967.
- FREIRE, Paulo. *Extensão ou comunicação?* 8ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 2011a.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da esperança*. São Paulo: Paz e Terra, 2011b.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 2011c.
- FREIRE, Paulo; FAUDEZ, Antonio. *Por uma pedagogia da pergunta*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985

- GADOTTI, Moacir. Los aportes de Paulo Freire a la pedagogía crítica. *Revista Educación*, v. 26, n. 2, pp. 51-60, 2002.
- GIROUX, Henry A. Pedagogia crítica, Paulo Freire e a coragem para ser político. *Revista e-Curriculum*, São Paulo, v. 14, n. 01, p. 296-306, jan./mar. 2016. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/curriculum/article/view/27356>. Acesso em 7 jul. 2021.
- GOVENDER, Nathisvaran. Alienation, reification and the banking model of education: Paulo Freire's critical theory of education. *Acta Academica*, Bloemfontein, v. 2, n. 52, p. 204-222, dec. 2020. Disponível em: <https://journals.ufs.ac.za/index.php/aa/article/view/4230>. Acesso em 10 ago. 2021.
- GUIRAUD, Pierre. *La semantica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. trad.: Fausto Castilho. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- HIGUCHI, Maria I. G.; LACERDA JÚNIOR, José C. Ler para ser: leitura na perspectiva freireana. *Revista Reflexão e Ação*, Santa Cruz do Sul, v. 25, n. 2, p. 102-118, maio-ago 2017. Disponível em: <https://online.unisc.br/seer/index.php/reflex/article/view/8935>. Acesso em 10 jun. 2021.
- HUSSERL, Edmund. *A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*. trad.: Pedro M. S. Alves. Covilhã: Lusosofia, 2008. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/husserl_edmund_crise_da_humanidade_europeia_filosofia.pdf. Acesso em 3 abr. 2021.
- HUSSERL, Edmund. *Conferências de Paris*. trad.: Artur Morão; António Fidalgo. Covilhã: Lusosofia, 1992. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/husserl_conferencias_de_paris.pdf. Acesso em 3 abr. 2021.
- JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. 3 ed. São Paulo: Ed. Cultrix, 1965.
- SIMÕES JORGE, J. *A ideologia de Paulo Freire*. São Paulo: Loyola, 1975.
- KOHAN, Walter O. Paulo Freire, filosofia e vida. *Revista Educação Online*, Rio de Janeiro, n. 29, p.90-112, set-dez 2018. Disponível em: <http://educacaoonline.edu.puc-rio.br/index.php/eduonline/article/view/520>. Acesso em 10 mai. 2021.
- KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo: estudos sobre história*. Rio de Janeiro: Contraponto/PUC-Rio, 2014.
- LACAN, Jacques. **Escritos**. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal. *Hegemony and socialist strategy: towards a radical democratic politics*. 2 ed. London: Verso, 2001.
- LEAL, Sandra R. F.; NASCIMENTO, Maria I. M. A importância do ato de ler: aproximações e distanciamentos teórico-metodológicos em Paulo Freire. *Pro-Posições*, Campinas, v. 30, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pp/a/GTyQPNPxDs5n5m4ZB5nbcDR/abstract/?lang=pt>. Acesso em 15 mai. 2021.

LÉVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

LUNA, Esther M. “Jamás deja de ser entendido el orador que pronuncia criollamente”. La disputa por la lengua: la pronunciación como marca de identidad nacional. *Literatura Mexicana*, v. XXXI, n. 2, p. 11-31, 2020. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7611272>. Acesso em 20 jul. 2021.

NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal ou prelúdio de uma filosofia do futuro*. trad. Márcio Pugliesi. Curitiba: Hemos, 2001.

NUNES, Benedito. *O dorso do tigre*. São Paulo: Ed. 34, 2009.

ROSSATO, Ricardo. Práxis. In: REDIN, E.; STRECK, D. R.; ZITKOSKI, J. J. (Orgs). *Dicionário Paulo Freire*. 2. ed., Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

RUSSELL, B. Vagueness. In: *The Collected Papers of Bertrand Russell*, vol. 9. London / Boston: Unwin Hyman, 1988.

SAVIANI, Demerval. *Pedagogia histórico-crítica: primeiras aproximações*. 11 ed. Campinas: Autores Associados, 2011.

TRUBETZKOY, N. S. *Principles of phonology*. Berkeley: University of California Press, 1971.

WOJCIECH, Andrzej Kulesza; SENA, Fabiana. Aproximações entre a História da Leitura e da Alfabetização. *História. Revista da FLUP*. Porto, IV Série, v. 6, p. 31-40, 2016. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/14572.pdf>. Acesso em 15 jul. 2021.